

---

PRAET Istvan, *Animism and the question of life*

Routledge, New York/Abingdon-on-Thames, 2013

Perig Pitrou

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/13818>  
DOI : 10.4000/jsa.13818  
ISSN : 1957-7842

**Éditeur**

Société des américanistes

**Édition imprimée**

Date de publication : 17 septembre 2014  
Pagination : 299-306  
ISSN : 0037-9174

**Référence électronique**

Perig Pitrou, « PRAET Istvan, *Animism and the question of life* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 100-1 | 2014, mis en ligne le 18 septembre 2014, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/13818> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.13818>

---

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© Société des Américanistes

---

## PRAET Istvan, *Animism and the question of life*

Routledge, New York/Abingdon-on-Thames, 2013

Perig Pitrou

---

### RÉFÉRENCE

PRAET Istvan, *Animism and the question of life*, Routledge, New York/Abingdon-on-Thames, 2013, 314 p., bibl., ill., carte, index, coll. « Routledge Studies in Anthropology »

- 1 Dans la liste déjà longue des travaux consacrés à l'animisme, cet ouvrage singulier et ambitieux d'Istvan Praet propose une analyse nouvelle du phénomène qui rompt avec son interprétation standard. En effet, on déclare généralement que les peuples animistes d'Amazonie ou de la zone circumpolaire – exemples souvent mentionnés – se caractérisent par leur tendance à considérer comme vivants et doués d'une intériorité une grande quantité d'êtres avec lesquels ils interagissent : des animaux, des végétaux, mais aussi des minéraux, des artefacts ou des phénomènes célestes. Prenant le contre-pied de cette idée, la thèse de Praet est, au contraire, que les ontologies animistes élaborent une conception très restrictive de la vie, ce qui se comprend mieux en faisant le parallèle avec la représentation de l'altérité culturelle prévalant dans de nombreuses sociétés traditionnelles. Comme le rappelait Lévi-Strauss – « le barbare c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie » –, c'est un fait bien connu de l'anthropologie que les membres de certains groupes tendent parfois à exclure de la sphère de l'humanité leurs voisins les plus immédiats en se qualifiant eux-mêmes comme « les Hommes » ou « les vrais Hommes ». L'originalité de la proposition de Praet, lorsqu'il cherche à mettre au jour les aspects invariants de l'animisme, réside dans la décision de connecter ces deux formes de restriction : « *If animists have one thing in common, I claim, it is precisely their notion of a restricted life and a restricted humanity. The entire book can be seen as an effort to document and explain these parallel notions* » (p. 3). Pour tester la validité de cette hypothèse, l'auteur met en place une démonstration qui, tout en étant très spéculative,

s'engage dans l'élucidation de données ethnographiques méticuleusement restituées au fil des pages. À chaque chapitre, une même méthode d'analyse est à l'œuvre : après avoir élaboré un modèle explicatif pour rendre intelligibles les observations faites chez les Chachi, des chasseurs-horticulteurs de l'Amazonie équatorienne, l'auteur le confronte à des données provenant de monographies consacrées à d'autres sociétés animistes. Une carte synthétique (p. xv) permet de visualiser l'ampleur de l'entreprise comparatiste portant sur des sociétés différentes (environnement, morphologie sociale, économie, etc.) mais qui, selon diverses modalités, illustrent les caractéristiques communes dans l'univers animiste : l'attention se concentre ainsi sur les Wari' et les Matis d'Amazonie, les Navajo et les Lakota de l'Amérique du Nord, les Yup'ik et les Ainu des côtes du Pacifique, les Chewong et les Batek de la péninsule de Malaisie, les Ongee des îles Andaman, les Uduk de la frontière du Soudan et de l'Éthiopie et les Sambru et les Massai de l'Afrique de l'Est (p. 5).

- 2 À plus d'un titre, l'articulation entre une proposition théorique forte et un comparatisme fondant ses connaissances sur des enquêtes ethnographiques détaillées inscrit le projet développé dans *Animism and the question of life* dans le sillage de *Par-delà nature et culture* (Descola 2005), dont il approfondit brillamment certaines découvertes. Tout en continuant à faire contraster l'animisme avec le naturalisme développé par l'Occident moderne, l'objectif de Praet est de le comprendre à partir des conceptions spécifiques de l'humanité et de la vie qui émergent en son sein. Le premier chapitre, intitulé *Us, the human beings, the living ones*, commence donc par expliquer en quoi les conceptions des Chachi diffèrent de la cosmologie occidentale qui voit l'humanité comme un « donné » (« *this anthropological [i.e. la conception occidentale] humanity can poignantly be characterized as effortless – it always comes readymade* », p. 16, souligné par l'auteur I.P.). Par contraste, comme les travaux pionniers de Seeger, Da Matta et Viveiros de Castro (1979) l'établissent – Villaça, Erikson ou Santos-Granero sont également mentionnés –, en Amazonie, pour devenir humaine, chaque personne doit être « fabriquée » par tout un ensemble de procédures (soins, traitements, rites d'initiation) qui façonnent les corps et incorporent des *habitus* pour construire progressivement une identité commune avec les membres de son groupe. Évoquant ceux chez qui il réalise son enquête, Praet précise : « *The term “Chachi”, then, does not refer to “humans” as a class or a category but to “humans in the making” or Humans [...] They know that Humanity always requires a specific effort. In other words, keeping in shape is essential* » (p. 20, souligné par l'auteur I.P.). La notion de *shape* renvoie ici à ce qui résulte d'un continuel travail de formation, matériel et spirituel, grâce auquel un être est maintenu dans son Humanité ; à la différence de l'humanité générique (marquée avec une minuscule par l'auteur), cette Humanité « selon la forme » (marquée avec une majuscule) se révèle plus restrictive : alors que les Blancs (ou les Conquistadores) sont des humains pour les catégories occidentales, ils ne sont pas des Humains pour la pensée amazonienne qui les appréhende à partir de leur forme<sup>1</sup>. Puisque, dans cette configuration, il n'y a pas de place pour « d'autres Humains » ou pour des « Humains étrangers », Praet propose de parler de « Monstre » (*Monster*) pour désigner les êtres qui, malgré leur ressemblance, n'ont pas été formés de telle sorte qu'ils puissent être traités comme des Humains par un groupe autochtone<sup>2</sup>. La séparation des êtres du monde n'est cependant pas définitive : elle dépend de positions qui ne cessent de changer, comme en atteste l'omniprésence des phénomènes de métamorphose (cf. chapitre 4). Chez les Chachi, il existe ainsi des manières d'agir, de réaliser « un effort opposé » à celui qui humanise, susceptibles de faire sortir des individus de l'Humanité,

par exemple lorsqu'ils deviennent des ennemis décrits comme des « Indiens Féroces », des « Guérilleros » ou des « Envahisseurs ». Symétriquement, la nécessité de fournir un effort pour fabriquer un Humain possède une dimension positive : potentiellement, tout être soumis à un travail de transformation peut devenir membre du groupe et faire partie de l'Humanité. Par conséquent : « *a key feature of Humanity as shape is that it is simultaneously restricted and open* » (p. 21).

- 3 Alors que Kohn (2007, 2013) – dont, étonnement, le travail n'est pas discuté – prolonge la phénoménologie perspectiviste de Viveiros de Castro en direction d'une sémiologie, Praet la radicalise en en dégageant les propositions logiques qui organisent le rapport entre les existants. Cette démarche appliquée pour faire le départ entre Humains et Monstres se prolonge dans le chapitre 3, où l'auteur suggère qu'une démonstration similaire aide à saisir la différence entre la conception restrictive de la Vie (marquée avec une majuscule) dans l'animisme et la conception occidentale qui, au contraire, attribue la vie à une multiplicité d'êtres<sup>3</sup>. Afin de faire sentir la tonalité spéculative d'un texte qui ne manquera pas d'intriguer et de susciter la perplexité chez certains lecteurs, je citerai quelques passages consacrés à ce problème, en commençant par le suivant :

*The radical incommensurability between those who are Human and those who are not is actually at the core of any form of animism: Humans and Monsters have absolutely nothing in common, not even "life". To be sure, Monsters are as animate as Humans (we are talking about equivalent shapes after all) but that does not imply that they are Alive. All this may sound strange, but that is only because of the confusion between the "animate" and "life", which adherents of the Western cosmology have so effectively propagated (p. 60).*

- 4 L'auteur a pleinement conscience du décentrement qu'il réclame à son lecteur pour saisir le sens de ces propositions ou d'autres telles que « *if Humans are Alive, Monsters are Dead* ». Il s'attache donc à restituer avec minutie une conception du vivant s'opposant à celle de la biologie ; son idée étant que c'est à tort que : « *the notions of "other living beings" (i.e. animals, plants, and so forth) and "other people" (i.e. foreigners, people from a different society, and so forth) are taken to be ahistorical and transcultural* » (p. 61). L'analyse fait alors contraster la cosmologie occidentale pour laquelle la vie est une propriété commune aux humains, à la faune et à la flore avec celle des Chachi qui se conçoivent comme radicalement différents des toucans.

*For them, it is clear that we are not dealing with partly overlapping classes or categories, but with incommensurable shapes, with Toucans and Humans (as usual, I capitalize when I refer to shapes). Animism is premised on the axiom that Toucans and Humans have nothing in common. If the latter are Alive, the former are Dead. This will sound strange to adherents of the modern Western cosmology and therefore it is worth repeating: Toucans are Dead. Consequently, it is incongruous to call them "living beings" or even "animals". Because they are shapes, however, Toucans and Humans are also entirely equivalent. This implies that the former are not less animate (material, visible, etc.) than the latter. So Toucans are animate but not Alive. (p. 63, souligné par l'auteur I. P.)*

- 5 De même que la notion de Monstre sert à penser des êtres différents des Humains par la forme, Praet propose d'appeler « Bêtes » (*Beasts*) des « créatures qui sont simultanément animées et Mortes » (p. 64). À l'appui de son approche en termes d'oppositions logiques – émanant, rappelons-le, d'une instabilité phénoménologique initiale –, les données amazoniennes concernant les relations chasseur/proie sont mobilisées comme des exemples du dynamisme inhérent aux jeux de permutation de positions et aux processus de métamorphose :

*Time and again, it emerges that Chachi and Peccary, Human and Beast, Predator and Prey, are positional qualities rather than undisputed givens. We are not talking about species but about shapes. Therefore, hunting never amounts to a 'killing' but rather to a change of shapes, a metamorphosis (p. 66)*

*Within animism, Hunter and Peccary – Predator and Prey – are always equivalent but incommensurable shapes. If one is Alive, the other is necessarily Dead. From Armando's [un Chachi] viewpoint, Peccaries are indeed animate but Dead: they are Beasts. (p. 65)*

- 6 Comme on le constate, le propos de Praet, extrêmement réfléchi, entraîne le lecteur dans des subtilités rares, le contraignant à envisager des perspectives ou des conceptions très contre-intuitives. Je ne peux cacher que l'adhésion à certaines propositions se révèle parfois malaisée. Pourtant, le rendement analytique de l'entreprise menée dans cet ouvrage me semble indiscutable, ce qui se manifeste en particulier dans la relecture méthodique des descriptions ethnographiques recueillies parmi les diverses populations animistes mentionnées précédemment. Les assertions logiques concernant la Vie, les Humains, les Bêtes ou les Monstres ne sont certainement pas à l'abri de toute critique, il n'en reste pas moins vrai qu'elles permettent à l'auteur de réaliser une double prouesse : tout en rendant intelligibles des pratiques – notamment rituelles – hétérogènes, le modèle présente l'immense avantage de connecter les îles de l'archipel animiste dans un cadre analytique à la fois robuste et fécond. Pour ce qui concerne le premier point, l'examen, à l'aune de l'opposition Vie/Mort, de rites thérapeutiques, funéraires ou de cérémonies de mariage offre des développements très convaincants (Partie II). Même si, d'emblée, on a du mal à comprendre qu'un être animé puisse être Mort, cette proposition s'éclaire dès lors qu'on se souvient de l'importance cruciale de la métamorphose pour les chamans, c'est-à-dire de la possibilité qu'ils explorent de devenir des Monstres ou des Bêtes, voire d'être Morts : autant de phénomènes qui témoignent du pouvoir conféré au *shape-shifting*. Les spécialistes rituels ne sont d'ailleurs pas les seuls privilégiés à s'engager dans ce genre de processus : les rites mortuaires étudiés dans le chapitre 5 montrent, au contraire, que tous les participants peuvent, temporairement, occuper la position de Monstres, voire devenir des Morts. Cette configuration globale, où la permutation des positions joue un rôle moteur, est bien résumée par Praet : « *mourners are impromptu shamans whereas mortuary rites are improvised forms of shamanism. In both cases, one's position depends on the perspective. Just as shamans, mourners may be Alive from their own point of view, but from that of an outsider they are Dead* » (p. 137).
- 7 À partir d'une ethnographie si intelligemment travaillée, c'est également le projet comparatiste qui force l'admiration. Dans un monde académique, où certains auteurs théorisent à partir d'une seule expérience ethnographique, parfois lacunaire d'ailleurs, convaincus qu'ils donneront des idées à ceux qui les lisent, on ne peut que se réjouir de voir un anthropologue soucieux de lire ses collègues pour affiner ses propres idées et en démontrer la validité. L'investissement nécessaire pour restituer et analyser les enquêtes faites par d'autres s'inscrit, sans discontinuité, dans la démarche descriptive que l'ethnographe déploie sur son propre terrain ; elle est même une condition *sine qua non* pour qu'une anthropologie digne de ce nom puisse se développer sans devenir une pure construction idéelle. De ce point de vue, ce premier livre est une réussite et on ne peut que saluer l'ampleur du travail accompli. Même si, contrairement à la méthode structuraliste qui s'efforce à organiser les différences, certains développements consacrés à d'autres aires culturelles donnent parfois l'impression de trop chercher la similitude, cela ne doit pas faire oublier le tour de force grâce auquel Praet parvient à

trouver des caractéristiques fondamentales de l'animisme dans des sociétés aussi variées. En effet, au fil des pages, parallèlement à l'exposition des conceptions amazoniennes, on découvre comment ces sociétés organisent leur monde à partir des relations Vie/Mort et l'incroyable diversité des êtres, humains et non humains (au sens de l'anthropologie occidentale) qui, sous diverses latitudes, sont traités comme des Monstres ou des Bêtes.

- 8 Pour conclure, je terminerai par quelques remarques concernant *The question of life*, thème central dans l'anthropologie contemporaine. Alors que, depuis l'origine de la discipline, la vie a été étudiée à partir de divers ordres de faits (rites, ethnoclassification, lexique et grammaire, vie sociale, etc.), il est en effet remarquable que, depuis une quinzaine d'années, se soient développées des approches d'inspiration phénoménologique (Ingold 2011), sémiologique (Kohn 2007, 2013), cognitive (Bloch 1998, Astuti 2000) ; j'ai moi-même proposé de traiter cette question à travers le repérage de catégories d'actions participant à la réussite de processus vitaux, dans le cadre de ce que j'appelle une « pragmatique générale » (Pitrou 2012 ; à paraître). Praet explore, quant à lui, une nouvelle voie en développant de façon méthodique une approche au croisement du perspectivisme et du structuralisme, dont la fécondité est d'autant plus grande qu'elle s'adosse à une réflexion épistémologique, également présente chez Helmreich (2009), concernant les différentes conceptions de la vie que les humains, scientifiques ou non, élaborent selon les champs de la pratique au sein desquels ils exercent leurs actions sur le monde. Dans *Biological becomings* (2013), Ingold et Palsson appellent de leurs vœux le développement d'une nouvelle anthropologie, par-delà nature et culture, susceptible de traiter dans une démarche unifiée les faits étudiés séparément par la biologie ou les sciences humaines. Praet, quant à lui, vise un autre objectif puisqu'il entend : « *reformulate the question of life in a manner that completely shakes off the premises of the biological framework wherein it has gotten entrapped* » (p. 8). Il soutient qu'un des apports de l'anthropologie est d'envisager la vie à une autre échelle, « une échelle humaine » (*ibid.*) et de permettre de documenter les théories alternatives de la vie élaborées dans les cosmologies non occidentales (p. 167). Même si Ingold et Palsson insistent sur la convergence et que Praet envisage surtout la divergence que la cosmologie animiste instaure avec la science occidentale, il me semble que ces deux approches peuvent se compléter, ne serait-ce que par la place qu'elles réservent à l'investigation ethnographique et à la multiplicité des rapports, pratiques et conceptuels, que les humains établissent avec leur environnement. C'est d'ailleurs à partir d'une telle attention à la diversité des ethnothéories de la vie que l'on pourrait juger que la conception restrictive de la vie exposée par Praet se révèle elle-même un peu restrictive, si l'on peut dire. À l'instar de nombreux travaux consacrés à l'animisme, peu d'attention est en effet accordée à la manière dont les peuples autochtones pensent la diversité des processus vitaux tels que la reproduction, la croissance ou l'interaction avec l'environnement. De même, les passages consacrés à la « fabrication » des Humains suggèrent qu'il y aurait une pertinence à distinguer plus nettement la vie (comme un ensemble de causes) et le vivant (comme une multiplicité d'êtres et de processus) afin de réfléchir aux systèmes d'inférences causales mobilisées.
- 9 Dans le fond, il me semble que, dans le propos de Praet, il existe une tension entre une conception de la vie entendue comme qualité positionnelle – qui, même si elle émerge dans un monde instable, demeure binaire : Vie « ou » Mort – et l'idée que la vie serait un processus qui, par touches successives, façonne les êtres vivants. Comment expliquer que des phénomènes processuels soient mobilisés comme des marqueurs

logiques dans des systèmes d'oppositions dichotomiques ? Comment articuler la permutation et la transformation, le discontinu et le continu ? Ces interrogations ne sont pas nouvelles puisque, depuis le passage de la première à la deuxième *Mythologiques* jusqu'au final de *L'Homme nu*, elles travaillent en profondeur l'approche structuraliste, comme le rappelle bien Viveiros de Castro dans le dernier chapitre de *Métaphysiques cannibales* (2009). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle je serais moins catégorique que Praet lorsqu'il déclare : « *Animists propose metamorphosis instead of evolution, catastrophe instead of permanence, and regular extinction instead of perpetual continuity* » (p. 138). À l'appui de cette thèse présentée dans le très beau chapitre 6, *Catastrophe. Examining collective metamorphoses*, l'auteur interprète le mythe panaméricain de la « Révolte des choses » comme la manifestation d'une conception de la vie pensée comme radicale discontinuité. Cycliquement en effet, la fin du monde transforme les relations entre les êtres vivants, avant de faire disparaître les humains et émerger de nouvelles configurations. Le fait que, dans le *Popol Vuh*, récit maya de création du monde, cet épisode ne soit qu'un moment au sein d'une série d'essais à l'occasion desquels les créateurs tentent d'améliorer progressivement les premiers humains jugés trop imparfaits suggère cependant que la pensée amérindienne peut penser dans un cadre unifié la métamorphose et l'évolution.

- 10 Les discussions autour de « la question de la vie », une des plus passionnantes que la pensée ait à traiter, sont loin d'être closes : dans les années à venir, elles impliqueront des enjeux fondamentaux pour notre discipline et, plus largement, pour l'organisation des sociétés humaines. On ne peut donc qu'être reconnaissant à Praet d'être parvenu dans son ouvrage à participer à sa reformulation à partir d'une perspective aussi originale.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### ASTUTI Rita

2000 « Les gens ressemblent-ils à des poulets ? Penser la frontière homme-animal à Madagascar », *Terrain*, 34, pp. 89-106.

### BLOCH Maurice

1998 *How we think they think : anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*, Westview Press, Boulder.

### DESCOLA Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

### HELMREICH Stefan

2009 *Alien ocean. Anthropological voyages in microbial seas*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

### INGOLD Tim

2011 *Being alive : essays on movement, knowledge and description*, Routledge, Abingdon-on-Thames.

INGOLD Tim et Gisli PALSSON (éds)

2013 *Biosocial becomings : integrating social and biological anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

KOHN Eduardo

2007 « How dogs dream : Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, 34, pp. 3-24.

2013 *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

PITROU Perig

2012 « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L'Homme*, 202, pp. 77-112.

À paraître « Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico). Towards a “general pragmatics” of life », *Journal of Royal Anthropological Institute*.

SEEGER Anthony, Roberto DA MATTA et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 32, pp. 2-19.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses universitaires de France, Paris.

## NOTES

1. Bien que le terme *Form* existe en anglais, l'auteur lui préfère *Shape*. En choisissant le premier terme, il me semble toutefois que des liens plus nets auraient pu s'établir avec les réflexions concernant les notions de « *Life Forms* » ou de « *Forms of Life* », centrales en anthropologie, surtout chez des auteurs tels que Helmreich (2009) qui s'efforcent de penser leur convergence.

2. « By now it has become clear that apparently straightforward concepts such as “foreigner” or “stranger” are inadequate to grasp how so-called indigenous people conceive – or at least used to conceive – of such unfamiliar characters. The more general idea of “other people” is similarly misleading, because it inadvertently presupposes a minimal degree of commensurability. Indeed, such concepts always contain a tacit supposition: foreigners may be different, but only just a little bit. Beyond the differences in culture, there is always a shared nature – a common humanity. The possibility of total incommensurability, i.e. of understanding those unfamiliar characters as very different is something that modern anthropologists are apparently incapable or unwilling to imagine. » (p. 59, souligné par l'auteur I. P.).

3. « As a next step, I suggest that approaching “life” in a similar way as “humanity” will prove to be insightful. I propose to think of life as a particular shape rather than as an inherent property of animate beings. For the sake of clarity and consistency, I will use capitalization and speak of “Life” from now onwards. I will demonstrate that this restricted Life, just like restricted Humanity, always requires a particular effort. It has to be kept in shape perpetually. In contrast to the modern biological concept of life, Life must be maintained at all times. » (pp. 35-36).



---

## AUTEURS

**PERIG PITROU**

CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris